

На правах рукописи

Пятков Никита Аркадьевич

Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и
мифомышлению, как онтологическая проблема

09.00.01 – онтология и теория познания

Автореферат диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Екатеринбург 2011

Работа выполнена на кафедре онтологии и теории познания
Государственного образовательного учреждения высшего
профессионального образования «Уральский государственный университет
им. А.М. Горького»

Научный руководитель:
профессор

доктор философских наук,
Плотников Владимир Ильич

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор
Азаренко Сергей Александрович
кандидат философских наук, доцент
Федоровских Александр Андреевич

Ведущая организация: Уральский государственный университет путей
сообщения, г. Екатеринбург

Защита состоится «___» _____ 2011 г. в _____ часов на заседании
диссертационного совета Д 212.286.02 по защите докторских и кандидатских
диссертаций при ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им.
А. М. Горького» по адресу: 620000, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51, ком. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке ГОУ ВПО
«Уральский государственный университет им. А. М. Горького».

Автореферат разослан «___» _____ 2011 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор философских наук, профессор

О. Б. Ионайтис

Актуальность исследования.

Несмотря на то, что понятие «архетип», трактуемое как глубинное основание психики современного человека, широко используется в философии психоанализа, однозначного понимания места роли и значения этого феномена в архайке, где, по мнению К.Г. Юнга, и кроются истоки его формирования, на сегодняшний день нет. Определение места, роли и значения формирующегося феномена архетипа в архайке, дает нам возможность переосмысления глубинных оснований психики современного человека на сегодняшний день, т.к. в полноценном осмыслении любого феномена необходимо понимания истоков его формирования.

Интерес к изучению архайческой мифологии возникает в XVIII веке и актуален до сих пор. Этнографы, мифологи, культурологи, антропологи, философы, обращающиеся к изучению архайки, пытаются определить «основание», архайческой мифологии, однако общего понимания, так, и не достигнуто.

Исследование архетипа как основания архайческого мировосприятия и мифомышления дает новые возможности для осмысления феномена неомифа, его актуальности не только в традиционных, но и в современных обществах. Кроме того, рассмотрение архетипа как глубинной основы родового единства человечества в архайке, дополняет результаты современных исследований, наработанных в области решения проблемы основания диалога культур в современном мире.

Состояние разработки проблемы. На сегодняшний день исследования, актуальные для нашей работы, существуют в совершенно различных областях научного знания.

Среди зарубежных мифологов мы можем выделить М. Элиаде, в чьих работах ставится проблема выявления архетипического базиса мифологических сюжетов. Работы Дж. Кэмпбелла, Р. Грейвса, посвященные выявлению и анализу ключевых мифологических образов и сюжетов повсеместно присутствующих в мифологиях и искусстве народов архайки и древности. Отечественная мифология представлена такими исследователями как Е.С. Котляр, В.Б. Иорданский, в чьих трудах анализировались ключевые мифологические образы традиционных народов Африки. Также интерес представляют работы А.К. Байбурина, посвященные анализу мифологического образа пути на материале обрядовых практик, исследования Б.Л. Рифтина, посвященные образам китайских предков. Стоит упомянуть труды Е.В. Ивановой, А. С. Фаминцына, А.Н. Афанасьева. Исследования последнего посвящены реконструкции славянских мифов на материалах фольклора и обрядовой жизни.

В философии наиболее значимыми для данного исследования являются работы К.Г. Юнга, в которых ставится проблема выявления архетипов, как древнейших праформ человеческого мышления. Немаловажное значение имеют труды Г. Лейбница, М. Хайдеггера, Н. Гартмана, К. Хюбнера, ставящие вопрос о понимании основания с онтологической точки зрения. Работы Э. Кассирера, Г. Спенсера, посвященные анализу специфики сознания архайческого человека. А также исследования отечественных авторов: А.Ф. Лосева, раскрывающего в своих

работах проблему становления и взаимосвязи сознания и языка. Я. Голосовкера анализирующего логики мифологического мышления и его концепцию смыслообраза, Э.М. Яншиной, Ю.М. Бородая, И.С. Вдовина. Труды А.Ф. Еремеева, посвященные вопросам происхождения искусства как выражения мировосприятия архаического коллектива. Работы С.В. Ольховиковой, адресующие нас к проблеме поиска и определения инварианта в мифологии.

Анализ феномена архетипа относительно архаического мировосприятия и мифомышления невозможен без обращения к работам антропологов. Наиболее интересными для нас являются работы Ф. Кликса, в которых ставится проблема становления мышления, на основе практического взаимодействия человека с природной средой, труды Дж. Фрезера, посвященные анализу представлений древних народов о сакральной и профанной реальности, исследования П. Радина, содержащие материал по мифологическому образу трикстера. Работы И.А. Морозова, И.С. Слепцовой, исследования А.В. Головнева, предоставляющие богатый полевой материал по мифологии, обрядам и быту северных кочевников-оленьеводов.

Использовались нами и работы исследователей, содержащие богатый этнографический материал: Э. Тэйлора, работы П. Вирца, представляющие мифологию новогвинейских племен маринд-аним, исследования мифологии и системы родства у туземных племен Австралии супругами Р.М. и К.Х. Берндт, работы Г. Невермана. В отечественной этнографии: В.М. Кулемзина, Е.А. Алексеенко, работы Н.Н. Велецкой и Д.К. Зеленина, посвященные быту, обрядам и мифологии славянских народов.

В области археологии и истории мы обратились к работам С.Н. Леонтьева, Н.С. Бледновой, Я.А. Шер, работы А.А. Столяра, предоставляющие археологический материал по изобразительному искусству и культуре неолита, Б.А. Рыбакова, Э.Л. Львовой, исследования А.Н. Сагалаева и М.С. Усмановой, посвященные тюркоязычным народам Южной Сибири: алтайцам, хакасам, тувинцам, шорцам и тофаларам, И.В. Октябрьской, Д.С. Раевского, Ф. Петрова, исследовавшего кочевые культуры южного Урала.

Проблемное поле архаической мифологии также исследовалось в работах таких культурологов как М.И. Стеблина-Каменского, изучавшего пространственно-временные представления скандинавов и особенности их языкового строя, Д.В. Герасимова, С.К. Лашенко, А.Ф. Некрыловой, раскрывающей особенности мифологического мироотношения на основе народного кукольного театра, В.Н. Топорова. Семиотический подход представлен трудами Ю.М. Лотмана, поднимающего проблему особенностей символического пространства дописьменных культур.

Обзор степени разработанности проблемы будет неполным, если мы не обратимся к исследованиям в области этнологии. Значимыми для данной диссертации являются работы К. Леви-Строса, посвященные выявлению структурного основания мифологической картины мира

традиционных народов, А. Леруа-Гурана, исследовавшего специфику пространственного освоения архаических охотников и земледельцев, так же работы А.А. Попова и Л.В. Хомич.

Социологический подход в работе представлен концепцией Э. Дюркгейма, ставящий проблему основания коллективной жизни и мировосприятия архаического человека.

Из выше представленного обзора становится очевидным, что различные аспекты архаики, как определенного этапа становления духовной жизни человека и социума, исследовались представителями различных сфер научного знания. Отметим, что большинство представленных мыслителей объектом своего исследования избирали поиск основания архаической мифологии и мифомышления, который определялся в каждом отдельном случае спецификой предметной области. Отсутствие единой точки зрения по этому вопросу заставило нас обратиться к пониманию проблемы основания, которая активно разрабатывалась философами, как онтологическая проблема. Вместе с тем, явных исследований применительно к целостной сфере архаики, в которых бы феномен основания архаического мировосприятия и мифомышления решался бы посредством методологически обоснованного онтологического подхода, нет. Исходя из темы нашего исследования, а также анализа разработки проблемы мы считаем возможным, представить решение поставленной в диссертации цели именно посредством онтологического подхода.

Объектом нашего исследования является целостная сфера архаики.

Предметом нашего исследования является архетипическое основание архаического мировосприятия и мифомышления. Объект и предмет исследования определили цель и задачи исследования.

Цель и задачи исследования. Целью нашего исследования является выявление онтологического смысла феномена «архетип» и обоснование его места и роли для понимания особенности архаического мировосприятия и мифомышления.

Данная цель обусловила задачи исследования:

- Рассмотреть опыт, накопленный к настоящему времени современной наукой в поиске оснований архаического мифомышления.
- Обосновать необходимость и значимость онтологического подхода к пониманию архаики, как особой стадии в становлении и развитии родовой жизни людей.
- Выявить, исходя из идеи единства первобытной и догородских стадий цивилизации, типовые образцы архаического мировосприятия охотника, земледельца и кочевника, и обосновать истоки межтиповых различий алгоритма их формирования и функционирования.
- Конкретизировать основные типы архаического мировосприятия и определить место и роль архетипа в процессе формирования коллективной памяти, способной быть основанием не только для материальной, но и для духовной жизни людей.
- Проанализировать образы культурного героя и трикстера как персонификацию механизма взаимодействия между социумом и природной средой.

- Выявить онтологический смысл, назначение и эволюцию феномена "архетип" для понимания специфики архаического мифомышления.

Научная новизна исследования определяется тем, что впервые архетип рассматривается нами с онтологической точки зрения как бытийственное основание архаического человека, дающее возможность рассматривать многообразие материальных и духовных аспектов его жизни с точки зрения целостного единства архаической эпохи.

1. Выявлены существенные различия между исследователями архаики, а тем самым и отсутствие единства в понимании ими единого онтологического основания для всей архаики.
2. Феномен целостности архаики понимается нами как дописьменная эпоха в становлении человеческого рода. Ее своеобразие обусловлено практической жизнедеятельностью людей, их погруженностью в реальные условия наличного бытия. Следовательно, искомое нами единое основание может быть выявлено только лишь с помощью онтологического подхода.
3. Дано обосновано онтологическое понятие архаического архетипа, который позволяет все многообразие мифологических представлений и сюжетов свести к трем архетипическим типовым образцам, организующим наличное бытие каждого архаического коллектива: "рождение и смерть космическая", "рождение и смерть временная" и "архетипический сюжет пути".
4. Архетип, лежащий в основе мировосприятия архаического человека, представляет собой исходный способ (инструмент) взаимосвязи между объектами окружающей среды и коллективами людей. Усвоенный коллективной памятью он используется далее в хозяйственных календарях, мифах, бытовых практиках, и обрядах и задает им чувственно выраженный интенциональный смысл.
5. Раскрыта специфика ключевых мифологических образов культурного героя и трикстера, которые отражают процесс становления архетипического основания. Выступая своеобразным стержнем, они проходят через все мифы архаики и характеризуют связь между этапами становления социума этой эпохи.
6. Выявлена эволюция смысловых характеристик и значимости феномена "архетип" как "сохраняющегося в своих изменениях" единого онтологического основания архаического мифомышления. Именно мифология делает архаическое мифомышление существенно отличающимся от современного.

Методология исследования.

Методологическую основу теоретической части данной диссертационной работы составил ряд следующих методов:

1. Онтологический подход в целом, представленный трудами М. Хайдегера, К. Хюбнера, Н. Гартмана.
2. Феноменологический метод, разработанный Э. Гуссерлем, М. Мерло-Понти.

3. Типологический метод применялся в данном исследовании на основании работ В.И. Плотникова.

4. Герменевтический метод, разработанный Э. Бетти, Х.-Г. Гадамером, С.А. Азаренко. Используемая нами герменевтическая традиция позволила применить метод реконструкции.

5. Метод ретроспекции применялся на основе его изложения в работах А.Ф. Лосева и Р. Барта.

6. Сравнительно-исторический метод, представленный в работах Дж. Кэмпбелла.

Методологической основой для организации и анализа эмпирического материала в данной диссертационной работе стали труды П. Вирца, Б. Л. Рифтина, Д. С. Раевского, на основании которых составлены типовые образцы мифологии архаического охотника, земледельца и кочевого скотовода.

Практическая значимость исследования. Результаты исследования могут быть использованы для обновления вузовских курсов по философии и мифологии. Материалы диссертации были использованы автором в университетском специальном курсе «Специфика архаического мифологического мировосприятия».

Апробация диссертации. Положения диссертации легли в основу выступлений на научных и научно-практических конференциях:

Международная научно-практическая конференция «Современная философия в поисках сущностей и смыслов», Екатеринбург, 2001г.

Материалы Первой региональной краеведческой научно-практической конференции «Походяшинские чтения», Екатеринбург, 2005г.

Материалы Российской научной конференции «Антропологические основания теоретического мышления», Екатеринбург, 2005г.

Структура исследования.

Структура работы состоит из введения, трех глав, подразделяющихся на параграфы, заключения и списка литературы.

Основное содержание работы

Во введении обосновывается актуальность темы диссертации, формулируются цели и задачи исследования, определяются методологические основания и научно практическая ценность работы.

Глава первая «Универсальность архетипического мировосприятия и мифомышления как онтологическая проблема» состоит из двух параграфов, посвященных анализу работ, касающихся поиска глубинных истоков архаического мировосприятия и мифомышления на предмет обнаружения в них архетипической основы, а также определению методологической основы данной диссертации.

В первом параграфе **«Поиск глубинных истоков архаического мировосприятия и мифомышления как философская проблема»**, исходя из теории К.Г. Юнга, мы получаем представления о архетипе. В контексте теории К.Г. Юнга архетип, а точнее, архетипические пары, зародившиеся в архаике, понимаются в качестве основы психики современного человека. К.Г. Юнг предполагал, что истоки формирования архетипа нужно искать в архаике, потому как ряд архетипических образов был обнаружен им в мифах архаических народов. Место и роль архетипа в архаике при этом не являлись у К.Г. Юнга предметом исследования.

Далее производится анализ работ, посвященных поиску глубинных истоков архаического мировосприятия и мифомышления, на предмет обнаружения в них архетипической основы.

В своей концепции А.Ф. Лосев не использует понятие «архетип», он исходит из того, что основанием для мифомышления и мировосприятия является материальная основа существования архаического коллектива. Свое символическое отражение данное основание находит в принципе универсального оборотничества в мифе, который, согласно концепции исследователя, рассматривается как форма символического языка.

Относительно же выявления соответствия данного подхода с современной мифологией, анализируется концепция Р. Барта. Исследуя миф сегодня, он определяет данный феномен как языковую систему двойного порядка, в которой языковой знак является всего лишь означающим. Кроме того, Р. Барт, исследуя отношения знака, говорит о трех аспектах их осознания: символическом, парадигматическом и синтагматическом.

Исследуя феномен архетипа с психоаналитической точки зрения, К.Г. Юнг затронул вопрос о происхождении архетипов. Он утверждал, что именно исторический период архаики был колыбелью архетипов. К этому выводу исследователь пришел в процессе анализа мифологии ряда традиционных культур. Проблема генезиса архетипов выступала сопутствующей, но не главной для его исследований. Таким образом мы можем сказать, что исследователь всего лишь подсказал нам, где кроются истоки данного явления.

Концепция Р. Барта дала нам возможность увидеть, каким образом такое явление архаики как миф, созданный человечеством на зоре своего существования, укоренен в современной действительности. Естественно, между архаическим и нео-мифом нельзя проводить буквального равенства, но в данном случае нам важно другое. Архаические мифы, в которых К.Г. Юнг обнаружил свои архетипы и нео-мифы, которые приводит в качестве примера Р. Барт, это исторические этапы развития специфической формы языка повествования. Концепция А.Ф. Лосева, относительно высказанного нами предположения, выполняет роль силового стержня, раскрывающего этапы становления сознания и языка, проходящего инкорпорированную, эргативную и номинативную стадию.

Каждый из вышеперечисленных исследователей решал в контексте своих работ конкретные задачи, отвечающие их собственному замыслу. Между концепциями К.Г. Юнга, Р. Барта и А.Ф. Лосева не существует прямой преемственности, но их работы, рассматриваемые под углом нашей проблематики, дают нам возможность ретроспективно рассмотреть архаику, как предметную область исследования в контексте исторических напластований. Попробуем с этой позиции проанализировать многочисленные концепции, представляющие различные области научного знания, посвященные исследованию архаики с целью обнаружения в них идеи основания. Речь идет о поиске и выявлении такого основания, которое дало бы возможность рассматривать различные феномены и аспекты жизни социума в архаике с точки зрения целостного единства.

Относительно архаики, согласно теории Э. Кассирера, природа архаического мифа как формы бытия «сиюминутна» и лишена для воспринимающих ее непосредственных носителей символической глубины смыслов. Э. Кассирер не использует категорию архетипа применительно к обозначению основания архаического мифологического мировосприятия и мышления. По мнению Э. Кассирера, основание мифологического мышления в определенном смысле составляют категории причины и действия. Однако каузальность мифа отличается от каузальности, существующей в научном познании.

Специфика причинно-следственных связей, обнаруживаемая в архаическом мифомышлении, заставляет задаться вопросом о наличии логики в нем. При всей разнице подходов, выводы к которым приходят такие исследователи, как Я.Э. Голосовкер, К. Леви-Строс, Л. Леви-Брюль, имеют принципиальный общий момент. Основанием связи объектов, воспринимаемых архаическим человеком, является нечто универсальное, что отражают смыслообразы (Я.Э. Голосовкер), мистические партиципации (Л. Леви-Брюль) или свойства, способные превращаться друг в друга посредством операций алгебраического типа (К. Леви-Строс).

В качестве таких универсально присутствующих, повторяющихся в архаическом мышлении и мифологии, элементов, по Г. Спенсеру, Э. Тайлору, Дж. Фрезеру, выступают бинарность и дуальность, согласно которым организуются все феномены мифологической реальности. Представления о бинарности и дуальности формируются в сознании архаического человека при его наблюдении за природными ритмами и циклами.

Идея опосредования архаического мировосприятия и мифомышления в обрядах развивается в концепции Э. Дюркгейма. Посредством периодически повторяющихся обрядов переосмысливается и упорядочивается воспринимаемая картина мира, а традиция является формой передачи архаического мышления от поколения к поколению.

В работах М. Элиаде анализируется мифологическая реальность, образ которой отражен в текстах мифов. Исследователь в качестве основания мифологической реальности выделяет ряд универсальных для различных мифологических систем повторяющихся сюжетов, которые, по мнению М. Элиаде, переносились коллективным сознанием, как на жизнь рода, так и на макрокосм.

Каждый из вышеперечисленных нами исследователей выявляет определенное основание, но с точки зрения своего частного научного подхода, ориентированного на решение конкретных задач и исходя из своей предметной области научного знания. В этих условиях задачей первостепенной значимости становится конкретизация предметной области нашего исследования. Для этого необходимо произвести анализ исторического периода архаики, исходя из идеи ее целостности с целью выявления ее внутреннего единства. Решение поставленной задачи предполагает получение ответов на следующие вопросы. Каким образом эта целостность может быть выявлена и осмысленна? Допустимо ли рассмотрение места, роли и значения архетипа в архаике как способа

достижения этой целостности? Необходимо также нахождение методологии, способной внести определенное единство в существующее многообразие архаических культур и тем самым упорядочить поиск истоков архаического мировосприятия и мифомышления.

Во втором параграфе **«Необходимость методологической конкретизации теоретического анализа архаической мифологии»** мы отталкиваемся от того, что анализ работ в области архаического мировосприятия и мифомышления показал, что единства мнений относительно места, роли и значения архетипа в архаике не существует. Исследователи, чьи работы приходятся на конец XIX – 1 половину XX столетия, практически не прибегают к использованию термина «архетип». Вместе с тем, в концепции каждого исследователя явно или косвенно идет речь об **основании** архаического мировосприятия и мифомышления.

В психологических теориях Г. Спенсера, Э. Тайлора, Дж. Фрезера в качестве основания мифологической картины мира выявлялись бинарность, дуальность, магические связи, выступавшие сущностными для архаического человека.

А.Ф. Лосев рассматривал мифологию как продукт языка и коллективного сознания с точки зрения философско-исторического и диалектического подходов. Миф рассматривался им как символическая языковая реальность, основанием реализации которой выступал закон универсального оборотничества. Основанием же развития сознания выступает материальный базис первобытного общества.

Э. Кассиреру принадлежит символическая теория мифа. Мифотворчество предстает в его трудах в виде замкнутой символической системы, объединенной характером функционирования и способом моделирования окружающего мира. Согласно Э.Кассиреру, эмоции и чувственный опыт являются основанием символического отражения мира, которое воплощается в мифических формах.

В философском направлении Я.Э. Голосовкер, анализируя семантику и поэтику мифа, выявлял в качестве основания мифологических смыслообразов архаическую энигматическую логику чудесного.

К. Леви-Строс, применяя структуралистский подход в качестве основания, приносящего ясность в понимание этих единых бессознательных ментальных построений у традиционных обществ, выявлял тотемическую структуру, обнаруживающую в себе неизменный базис и специфическое кодирование информации.

Социологические теории Л. Леви-Брюля и Э. Дюркгейма рассматривают миф как продукт коллективных представлений. Л. Леви-Брюль в качестве основания традиционного мышления выделял мистические партиципации, обнаруженные в мифах. Э. Дюркгейм считал, что архаическое мировоззрение сформировалось и основывается на почве тотемизма, в котором на символическом уровне реализована потребность в социальной кооперации.

В концепции М. Элиаде архетипическое основание мифологии представлено в качестве архетипов, которые понимаются мифологом как универсальные пространственно-временные символы одинаково присутствующие в каждой культуре.

Вышеперечисленные точки зрения касательно основания, обнаруженного исследователями в архаике, представляют данную эпоху как многоаспектное предметное поле научного исследования. Не умоляя значения всех названных концепций, мы вынуждены констатировать, что найденные основания каждый раз объясняют какую-то предметную область актуальную для конкретного исследователя. Ни одно из них не может быть принято нами в качестве ключевого условия для осмысления архаики в контексте ее целостности.

Один из возможных путей разрешения сложившейся ситуации нам подсказывает онтология. М. Хайдеггер, продолжавший традицию, заложенную еще Г. Лейбницем, утверждал, что для любого научного познания, требуется поиск и обнаружение основания. Принцип "Ничто не есть без основания" положенный в основу исследования обеспечивает подлинную истинность и глубину. Исследователь исходящий из принципа основания осознанно обращается к истокам познаваемого объекта. Только в этом случае объект познания предстает в своей целостности. Это позволяет создать продуктивную связь познающего с познаваемым.

Пересматривая данное многообразие теорий и подходов можно понять, что их противоречия между собой вызваны все той же необходимостью поиска достаточного основания. Причина сложившейся ситуации, заключается лишь в том, что каждый конкретный научный подход исходит из своей собственной предметной области в поисках такого основания. М. Хайдеггер утверждал, что реальным выходом из сложившейся ситуации является понимание и поиск основания с онтологической точки зрения. Онтологически понимаемое основание, таким образом, становится бытием, определяющим наличествующую данность познаваемого объекта как сущего, раскрывающегося в процессе этой сущностной протяженности во всем своем многообразии. Исходя из принципа основания возможные зримые противоречия архаики как сущего лишь указывают на ее многоаспектность, но никоим образом не исключают возможность ее целостного рассмотрения, т.е. сведения к единому основанию. В таком случае мы можем говорить о принципе достаточного основания.

Далее, нам необходимо прояснить соотношение того многообразия природного окружения, становящегося социо-культурного пространства и психических процессов самого человека, присутствующих в архаике. Сущее неоднородно в своих формах и слоях. Чтобы обеспечить выход на бытийственную основу, реализующую их целостность нам необходимо раскрыть способ их взаимодействия.

Обратимся к новой онтологии Н. Гартмана. Исследователь предполагает рассмотрение реального мира в форме наслоений. Каждый такой слой является целым порядком сущего, и между ними существует корреспонденция. В целостности наличествующего сущего эти слои можно охватить в их взаимодействии и противодействии, иерархической последовательности и

самостоятельности. Н. Гартман стоял на той точке зрения, что само бытие нельзя ни определить, ни объяснить, но можно отличить виды бытия и анализировать их модусы. Само бытие будет раскрываться через разнообразие сущностных форм, которые должны анализироваться, с одной стороны с точки зрения специфики слоя реального мира, в котором они существуют, с другой стороны, в контексте корреспонденции слоев. Подобный подход дает нам возможность рассматривать объекты и процессы, пространственно-предметный мир и мир внутренней духовности как единую, пусть и неоднородную целостность реального мира базирующуюся на основании.

Обнаружение основания, дающего возможность целостного видения наличествующего сущего человека в архаике, отражено и может быть обнаружено в мифологической картине мира. Наше предположение подкрепляет концепция Э. Гуссерля, в которой ученый развивает идею научного познания и научной картины мира как истины, проистекающей из основания.

Э. Гуссерль исходил из того, что научное познание подразумевает необходимость в соотношении вещей, раскрывающемся в каузальной связи. Поэтому, научная картина мира воплощает в себе систематику, которая, по мнению мыслителя, "есть не наше изобретение; она коренится в самих вещах, и мы её просто находим и открываем". Это выводится из рассуждений о соотношении истин и реальных вещей. Истины существуют объективно, они понимаются как истины на основе очевидности. Предметы и истины существуют неразрывно, но по-разному. Система вещей не напоминает систему истин. Истины – автономны. В конечном счёте именно они определяют систему вещей. При этом осмысление - наделение смыслом и значением воспринимаемого объекта определяется опытом человека.

Вышеизложенные концепции онтологов затрагивают проблему поиска достаточного основания применительно к переосмыслению реализации самого научного познания. Наша же задача заключается в том, чтобы применить онтологический анализ к интересующей нас предметной области - архаике. Эта эпоха дошла до нас лишь в таких отголосках как мифы, археологические находки и остатки традиционных обществ современности. Поиск онтологического основания требует особого подхода к этим материалам. Возможный выход кроется в работах К. Хюбнера.

Речь идет об основании, которое делает возможным такую связь, которая объемлет одновременно и природу, и историю или, выражаясь языком поэта Гельдерлина, "природу и искусство". К. Хюбнер понимает это основание как в самом себе различающееся единое, которое связывает в единую целостность различные аспекты материального и духовного, что, собственно говоря, и обнаруживает в себе миф. Мыслитель заключает, что в нем объект полностью преодолевается с помощью человеческого мышления и восприятия, при этом само единство лишь отсылает нас к основанию, оно есть его условие и при его отсутствии просто лишь совокупность его частей не может породить целостности.

Если мы хотим знать, какое отношение миф имеет к реальности, то мы должны подвергнуть проверке несущую силу лежащих в его основе представлений, категорий и понятий опыта, короче,

его онтологию. Анализ онтологии мифа включает сравнение с научной онтологией и имеет в силу этого не только онтологический и гносеологический, но и научно-теоретический характер. Проведение такого анализа предполагает, однако, эксплицитную картину системы мифического мышления и опыта. При этом придется собрать воедино и так упорядочить и обработать многообразный историко-фактический материал, который был введен в оборот исследователями мифа, чтобы не искажая его, сделать доступным позитивному философскому рассмотрению.

Для того, чтобы начать поиск бытийного основания в архаике, нам необходимо определиться с границами этого периода. В качестве таковых выделяются, с одной стороны, возникновение устной речи, а, с другой, возникновение цивилизаций городского типа. Следовательно, поиск бытийного основания будет осуществляться нами на материале, относящемся к культурам устной традиции. Образ дописьменных культур выстраивается на основании работ Ю.М. Лотмана, который на основании анализа специфики языка выводит способы сохранения и передачи информации о мире. Через это раскрывается как специфика построения самой картины мира дописьменных культур, так и особенности освоения реального пространства (затрагиваются в том числе мышление и мировосприятие).

Конкретизация типов архаической мифологии и выявление их специфики возможно только после определения категории «род». Единство, обуславливающее сходство всего многообразия архаических мифологий, может быть рассмотрено нами как единство родовой жизни людей на планетарном уровне. Это родовое единство обуславливалось рядом следующих факторов. Схожесть материальных условий жизнедеятельности привела к тому, что на определенном этапе развития у архаических племен охота стала организующим началом жизни. Именно охота формировала мировосприятие этих племен как мировосприятие охотников. Кроме того, важнейшим фактором организации социальной жизнедеятельности у всех племен выступала телесность, что получало свое выражение в половозрастном разделении труда и жесткой возрастной иерархии.

Применяя типологический метод, выявляются три типа архаической мифологии: мифология охотника, мифология земледельца догородского типа и мифология кочевника.

Посредством сравнительно-исторического метода на основании полученных типовых образцов проводится сравнение не только межтипное, но и внутритипное (видовое), т.е. выявляются не только моменты сходства, но и специфические характеристики каждой мифологической системы.

Часть материала, который мы будем анализировать, представляет собой мифологические тексты. Это отчасти определяет использование в нашей работе герменевтического метода. Кроме того, этот метод имеет для нашей работы принципиальное значение, т.к. его применение позволяет нам воссоединить в единую систему представлений рассмотренные и осмысленные феномены архаического мифологического мировосприятия. Данная операция позволит по-новому раскрыться феноменам архаического мифа.

Связь методов дает возможность перейти к анализу мифологии архаического охотника, земледельца и кочевого скотовода как целостного видения мира на предмет проявления в нем архетипического основания. Решение следующей задачи будет заключаться в проведении межтипового сравнения полученных результатов, исходя из специфических условий окружающей среды, быта, способов освоения реальности, на предмет выявления различий реализации архетипического основания.

Во второй главе «Анализ архетипического основания в архаической мифологии охотника, земледельца и кочевника» на основании проанализированных материалов по мифологическим сюжетам, материалам, посвященным обрядовым практикам, данным археологии, этнографии и этнологии определить критерии, на основании которых нами будут выбраны типовые образцы архаической мифологии, необходимые для межтипового и внутритипового анализа с целью выявления, как общих повторяющихся базисных структур, так и специфических моментов. В процессе анализа выявляются три общих архетипических сюжета, которыми организуется все многообразие мифологических повествований.

При анализе архаической мифологии охотников, земледельцев догородского типа и скотоводов-кочевников, мы выделяем две группы критериев. Первая группа будет заключать в себе критерии, которые помогут нам определить, насколько используемый для анализа материал соответствует эпохе архаики. Вторая группа будет содержать критерии, которые помогут нам выявить наиболее оптимальный материал, используемый в качестве типового образца мифологии охотника, земледельца и кочевого скотовода.

К первой группе мы можем отнести такие критерии, как отсутствие письменного языка, догородская организация общежития, традиционность культуры, дорелигиозное отношение к миру, единство смыслового пространства, формируемого мифологией, обрядовой деятельностью и мнемоническими символами.

Далее производится отбор критериев для типового образца мифологии охотника, земледельца и кочевого скотовода. Эти критерии с одной стороны отражают исторические реалии наличествующего бытия, а с другой стороны, специфику образов мифологии каждого типа.

В заключении второй главы дается определение феномену и понятию архетипа.

В первом параграфе **«Своеобразие универсальной архетипической основы в мифологии охотника»** проанализирована мифология охотничьего типа. Типовой образец отбирается согласно критериям, сформированным на основе исторических реалий наличествующего бытия архаических охотников:

- Присваивающий характер хозяйственных практик
- Экстенсивный способ жизнедеятельности
- Временная оседлость
- Неустойчивые взаимодействия и становящиеся контакты

Специфика мифологических образов:

- Зооморфизм мифологических персонажей
- Ярко выраженная реализация принципа универсального оборотничества
- Недифференцированность пространства, выражающаяся в отсутствии чёткого деления хронотопа на сферу сакрального и профанного.
- Отсутствие границ между сферами природного и человеческого

В наиболее полной мере на основе проведенного отбора этим критериям отвечает мифология маринд-аним.

Анализ повседневной жизнедеятельности, хозяйственной практики и особенностей взаимодействия охотника с окружающей средой позволил выявить ряд характерных моментов. Их хозяйственная деятельность - охота и собирательство - являлись первичным способом освоения пространства, формировали их быт, материальную и духовную культуру и мировосприятие. Тип охотничьей культуры характеризуется линейно-векторным способом освоения пространства, бродячим образом жизни, предполагающим наличие временной стоянки и постоянным освоением охотничьих маршрутов.

Мифологический образ мира, соответствующий архаическим культурам охотничьего типа, содержит в себе следующие ключевые сюжеты и образы: сюжет появления первых людей и зверей, сюжет появления смерти, странствия культурного героя и трикстера, в процессе которых происходит процесс «до-страивания» мифологической реальности. Модель мифологии охотничьего типа **должна** раскрывать особенности хронотопа на данной стадии развития. Вышеперечисленные сюжеты дают нам возможность представить не только пространственный образ мира, но и специфические особенности восприятия времени. Специфика хронотопа архаического охотника заключается в следующем. Окружающий его мир, разделен на две сферы: сакральную и профанную. Жизнь, как процесс постоянного изменения, возможна лишь при условии существования взаимосвязи этих двух сфер бытия. Профанная реальность предполагает растрачивание жизненной энергии. Сакральная же реальность выступает сферой, где возможно накопление этой силы. При этом, сакральное природное пространство еще явно не противопоставлено пространству профанному. Переходы между этими двумя сферами бытия **естественны** для охотника. Процесс этот носит замкнутый, но не конечный характер.

Отсюда рождаются представления о трех смыслообразующих сюжетах в мифологии архаического охотника: рождение и смерть космическая (на данном этапе под космосом понимается микрокосм охотничьего сообщества), рождение и смерть временная и сюжет Пути, как совокупности последовательных действий, которые обуславливают переход от одной оппозиции к другой.

Бессмертия, как вечной жизни, в мифологической реальности архаического охотника не существует. Умирание является естественным концом земного существования, при этом умирание – это не конец, а процесс перехода из одного состояния жизни в другое, обнаруживающее себя в смерти. Таким образом, получается, что условием жизни как непрекращающегося процесса

метаморфоз, является умирание. И пока не будет установлено этой бинарной оппозиции, все мироздание будет находиться в состоянии эмбрионального бессмертия как отсутствия развития.

На основании анализа различных мифов, относящихся к мифологии охотничьего типа, мы пришли к выводу, что любой элемент укоренен в образе мира благодаря наличию присутствующего у него собственного смысла. Любой элемент, лишенный смысла, утрачивает связи, а, следовательно, лишается возможности действовать, проявлять себя каким-либо образом. Данные смыслы обнаруживались архаическим охотником в элементах наличествующего бытия в процессе его непосредственного столкновения и взаимодействия с этими элементами. Благодаря существующему архетипу генерирование смыслов происходило не случайным образом. Реализация архетипа в данном случае позволяла архаическому охотнику благодаря вновь открывшемуся смыслу вписать конкретный объект в существующий мифологический образ мира и воспринимать этот объект в непосредственной целостности с ним. Формирование мифологического хронотопа всегда связано, во-первых, с насыщением объектов новыми смыслами, во-вторых, с определением причинно-следственных связей между объектами, в-третьих, с выбором ритма, соответствующего новым условиям бытия.

Необходимость анализа обрядовых практик на предмет выявления в них обнаруженных в мифах ключевых архетипических сюжетов обусловлена, во-первых, тем, что именно в обряде событие наделяется смыслом и, таким образом, начинает существовать (как полноценный элемент реальности), а во-вторых, обряд выступает механизмом упорядочивания наличествующего бытия. Подобный анализ, таким образом, позволяет подтвердить результаты анализа мифологических сюжетов.

Исходя из внутритипового анализа мифологических сюжетов охотничьего типа, выявляется видовая специфика, обусловленная факторами внешнего влияния: природными циклами, сменой природных ритмов, культурными контактами. Речь идет о том, что охотник еще не имеет как такового производственного календаря. Социо-культурные ритмы, отраженные в мифологии и обрядах, их реализация полностью определяются биоритмами и трансформациями окружающей среды. Наличествующее бытие охотника в его способах выживания полностью ведомо природой. Ориентируясь на сезонные изменения и миграции животных, охотник идет вслед за ними. Поколение за поколением еще только начинает открывать определенную упорядоченность природных процессов, что, в свою очередь, приводит к периодическим корректировкам процесса функционирования коллектива. Таким образом, архетип охотника является изначальным, так как аналоговых образцов для его сопоставления нет. Более того, он как таковой еще не осознается. Архетип на стадии мифологии охотника, как основание не только существующего мифологического образа мира, но и повседневного взаимодействия с окружающей средой таким образом, складывается стихийно в процессе реальной жизнедеятельности людей. Архетип формируется исторически и каждодневно являет себя в повседневности – в этом и заключается его онтологизм.

Если материалы по мифологии маринд-аним дают нам полноценную базу для создания типового образца мифологии охотников, то выборочно привлеченный нами материал из мифологии других охотничьих народов дает нам возможность раскрыть некоторые специфические особенности архаического мировосприятия и мифомышления в процессе внутритипового анализа. Это позволяет нам точнее определить особенности возникновения и становления архетипа на этой стадии развития архаической культуры. Для сравнительного анализа из мифологии кетов, чукчей, австралийских оранда, папуасов маринд-аним мы используем сюжеты странствий культурного героя, а также сюжеты, посвященные космогонии. Привлечение данного материала мы считаем оправданным, т.к. несмотря на то, что все перечисленные народы относятся к охотничьему типу, существует специфика природных условий, межкультурных коммуникаций, особенности смены природных ритмов, которые во многом и обуславливают внутритиповую специфику.

Второй параграф **«Архетип земледельца: особенности его возникновения и становления»** проанализирована мифология земледельческого типа. Для отбора типового образца, исходя из исторических реалий наличествующего бытия земледельцев эпохи архаики, использовались следующие критерии:

- Появление элементов присваивающего хозяйства в виде обработки земли и прививании растений
- Оседлый образ жизни
- Появление круга устоявшихся социо-культурных контактов, преимущественно на основе меновой торговли и заключения браков
- Появление интенсификации труда

Специфика мифологических образов земледельца:

- Превалирование антропоморфизма мифологических персонажей
- Ограниченное проявление принципа универсального оборотничества
- Появление устойчивых границ между сферами природного и человеческого
- Границы земледельческого хронотопа стационарны. Появление иерархичности границ.

Из всего доступного многообразия исследованных культур в наиболее полной мере данным критериям отвечает китайская мифология.

Анализ повседневной жизнедеятельности, хозяйственной практики и особенностей взаимодействия земледельца с окружающей средой позволил выявить характерный момент: переход к оседлому образу жизни породил радиальный способ освоения реальности в процессе производительной хозяйственной практики. Социо-культурное пространство концентрируется в центре наличествующего бытия, а природная составляющая вынесена на периферию.

Мифологическая картина мира, соответствующая архаическим культурам земледельческого догородского типа, содержит в себе следующие ключевые сюжеты и образы: сюжет создание порядка из хаоса и апокалипсиса, сюжет появления смерти, похищения девушки

автохтонным чудовищем, борьба культурного героя с представителями хаоса, с целью восстановления утраченного миропорядка.

Исходя из анализа вышеперечисленных сюжетов и образов, мы приходим к заключению о том, что специфика мифологической картины мира, архаического земледельца заключаются в следующем.

Земледелец сосредотачивал свое внимание не на частных особенностях природной реальности, а на последовательно сменяющих друг друга периодах сезонно-трудовой деятельности. Это воплощалось в создании годичного календаря, заключающего в себе не даты и числа, а периоды, в каждый из которых должен был осуществляться перечень определенных хозяйственных работ и сопутствующие им обрядовые действия. Процессы, протекающие в символической реальности, создаваемой обрядами, координировали ход повседневной реальности, задавая ей упорядоченность.

Жизнь земледельца протекала фактически одновременно в двух реальностях – повседневной и обрядовой. Причем, хронотоп, фиксируемый в мифах и реализуемый посредством обряда, сформировался на основании наблюдений за природными, биологическими процессами. Вместе с тем, целью обряда является сохранение этого наблюдаемого в природе порядка. Подобная архаическая диалектика характерна, как для мифологии земледельца, так и для мифологии охотника. Только в отличие от последней, где совершение обряда проводится с необходимостью от случая к случаю, у земледельца существует представление о годичном цикле, в котором одни обряды фактически предопределяют другие.

Земледелец фактически лишен возможности совершать длительные перемещения, т.к. его хозяйственная практика не предполагает буквального «состояния в Пути». Вместо непосредственного пути как перехода от состояния жизни, культуры через пространство сакральное к новому окультуренному пространству, к новому циклу жизни, земледелец живет в пространстве пульсирующем. В определенные периоды жизни (зимой) рамки культурного пространства сужаются до минимума. Большая часть окультуренного пространства в это время находится во власти таких сил природы, которые попросту не позволяют земледельцу заниматься его хозяйственной практикой. Большая часть известного земледельцу пространства просто перестает ему принадлежать. Вместе с этим меняется и качественная определенность такого пространства. С началом нового сезона земледелец восстанавливает посредством обрядовых практик и хозяйственной деятельности порядок, целесообразный в его модели мира. Помимо архетипического образа Пути как преодоления некоторой пространственно-временной протяженности от одной фазы существования к другой, в культуре земледельца имеет место быть эффект сжатия и расширения пространственно-временного хронотопа.

Исходя из внутритипового анализа мифологических сюжетов земледельческого догородского типа, выявляется специфика формирования и реализации архетипического основания архаического земледельца. Она обусловлена факторами внешнего влияния: природными циклами, хозяйственными практиками и культурными контактами. Период

земледелия в архаике - это очередной этап развития человеческого рода. Это объясняет то, что несмотря на выявленную нами специфику, мифы земледельцев содержат ряд сходных моментов с мифами охотников. Отличие заключается в том, что возрождение мира природы весной является сигналом перемен в наличествующем бытии земледельца. Этот процесс связан с изменением природной среды посредством ее переработки, что позволяло земледельцу временно присоединить земельный надел к социо-культурному пространству. Земледельческие обряды - это реакция на изменения окружающей среды. В отличие от охотничьих обрядовые практики земледельцев демонстрируют два принципиально новых аспекта: Во-первых, речь идет о появлении обрядов, целью которых являются желаемые трансформации природного и социо-культурного окружения. Во-вторых, большинство обрядов, являясь реакцией на сезонные изменения, содержали в себе определенную интенциональность на ближайшее будущее, связанное с предстоящими этапами трудовой деятельности. Таким образом, архетип земледельца есть результат продолжения процесса исторического формирования и развития этого феномена в архаике. Онтологизм архетипа сохраняется, так как он являет себя по мере своего объективного становления в процессах повседневности. Однако его принципиальное отличие заключается в том, что наличествующее бытие земледельца, как и восприятие действительности, уже не стихийно и спонтанно, а упорядочено в соответствии с архетипом.

В третьем параграфе **«Поиск архетипической основы в мифологии кочевника»** проанализирована мифология кочевника-скотовода. Для отбора типового образца, исходя из исторических реалий наличествующего бытия кочевых скотоводов эпохи архаики, использовались следующие критерии:

- Появление элементов присваивающего хозяйства в виде одомашнивания и разведения скота
- Сезонные кочевье и оседлость
- Появление круга устоявшихся социо-культурных контактов, преимущественно на основе военных столкновений и заключения браков
- Появление интенсификации труда

Специфика мифологических образов кочевого скотовода:

- Превалирование антропоморфизма мифологических персонажей
- Ограниченное проявление принципа универсального оборотничества
- Появление устойчивых границ между сферами природного и человеческого
- Появление иерархичности границ. Границы кочевого хронотопа мобильны.

В наиболее полной мере на основе проведенного отбора этим критериям отвечает мифология скифов.

Анализ повседневной жизнедеятельности, хозяйственной практики и особенностей взаимодействия кочевника-скотовода с окружающей средой позволил выявить ряд характерных моментов. Хозяйственная практика кочевника-степняка упорядочивается в соответствии с

сезонными циклами и природными условиями. С ранней весны и до поздней осени мужчины вместе с табуном лошадей отправляются в степь. Возвращаются они с приплодом на стационарную стоянку, располагающуюся обычно в районах, граничащих с горами, лесом. Этот период является большим хозяйственным циклом. Зимой кочевник ведет стационарный образ жизни, возможно, занимается охотой или земледелием, если позволяют климатические условия. Тип кочевой скотоводческой культуры характеризуется радиально-векторным способом освоения пространства.

Мифологическая картина мира, соответствующая типу архаических культур кочевого скотоводства, содержит в себе следующие ключевые сюжеты и образы: сюжет путешествия отца-прародителя в потусторонний мир и заключение брака с богиней; странствия культурного героя, его соперничество с трикстером и восстановление утраченного порядка; космогонический сюжет, повествующий о рождении трехчленной структуры пространства; образ коня как посредника между мирами.

Исходя из внутритипового анализа мифологических сюжетов и обрядов культур кочевого типа мы приходим к выводу о том, что специфика мифологической картины мира, архаического скотовода-кочевника заключаются в следующем.

Обряды летнего хозяйственного цикла осуществляются кочевником, находясь в пространстве степи, пространстве, ассоциируемым с неокультуренным миром. Кочующий скотовод в период летнего хозяйственного цикла совершает длительные перемещения по степному пространству дикой природы. Несмотря на то, что он реализует производительный тип хозяйственной деятельности, все же он не окультуривает часть природы, подобно земледельцу. Объектом его деятельности является животное. Осуществляя последовательные этапы хозяйственной деятельности, кочующий скотовод помещает часть окультуренного пространства (табун, шатер, коновязь и прочие атрибуты жизнедеятельности) в сакральное пространство степи. Это не столько расширение рамок культурного пространства, сколько подобие космогонического странствия первопродка, культурного героя. В процессе кочевья происходит реактуализация сакральных мест – капищ, алтарей посредством обрядов, возможность проведения которых появляется у скотовода только в момент кочевья. В кочевом периоде жизни скотовода через хозяйственную и обрядовую деятельность происходит реализация архетипического сюжета Пути. Возвращаясь на зимовку на стационарную стоянку, у скотовода начинается совершенно другая жизнь – стационарная: ей соответствуют другие обряды, ритмы, распорядки и трудовые хозяйственные практики.

Дуальность хронотопа у скотовода раскрывается как пространственно-временной континуум степи, актуальный с весны до осени, и пространственно-временной континуум стойбища-зимовки, в котором скотовод пребывает с осени по весну. Данная картина отражает архетипический сюжет космогонического рождения в процессе, которого происходит возрождение всего живого, установление миропорядка и архетипический сюжет космической

смерти, повествующий о крушении миропорядка и воцарении хаоса, когда степь становится безжизненным, а, следовательно, недоступным пространством для коня и кочевника.

Исходя из внутритипового анализа мифологических сюжетов кочевого скотоводческого типа, выявляется специфика формирования и реализации архетипического основания архаического скотовода-кочевника. Она обусловлена факторами внешнего влияния: природными циклами, хозяйственными практиками и культурными контактами. Архетип кочевника-скотовода, как и архетипа земледельца, является альтернативным вариантом исторического становления этого явления в архаике. Эта историческая преемственность объясняет ряд сходных моментов относительно архетипических сюжетов и образов мифологической картины мира, выявляемых в процессе межтипологического сравнения. Вместе с тем, в отличие от земледельца, центр жизненного пространства скотовода (столб с коновязью) перемещается в окружающем пространстве в ходе кочевого прогона скота по степи. Следствием этого является акцент на изменении времени в ходе перемещения в пространстве, а не пространства в ходе перемены временных циклов. Жизнь кочевого скотовода напрямую связана с сезонными трансформациями природы. Возрождение мира природы весной является сигналом для трансформации наличествующего бытия кочевого скотовода. Этот процесс связан не столько с трансформацией природной среды посредством ее переработки, а с переносом в процессе кочевья центра социо-культурного пространства в природу. Относительно сакральных практик кочевых скотоводов, отражающих как картину мира, так и хозяйственные способы взаимодействия с ним, можно сказать, что большинство обрядов являлись реакцией на сезонные изменения. Вместе с тем, они содержали в себе определенную интенциональность на ближайшее будущее, связанное с предстоящими этапами трудовой деятельности. Наличествующее бытие скотовода-кочевника, было упорядочено в соответствии с архетипом.

Помимо материалов по скифской мифологии в данном параграфе привлечены отдельные материалы, касающиеся таких мифологических сюжетов, как космогония, странствия культурного героя, сюжетов, представляющих ключевую анималистическую фигуру в мифологии тюрков, шорцев, алтайских народов, енисейских киргизов, якутов, монголов. Кроме того, нами используются отдельные материалы по обрядовой и бытовой жизни, специфическим особенностям окружающей среды обитания данных народов. Отдельное значение для внутритипового анализа имеют материалы по мифологии кочевников-оленьеводов арктической Азии – ненцев. Специфика их наличествующего бытия, обуславливающая особенности мифологии (образа мира), дает нам возможность сопоставлять их мифологию с типовым образцом, как некую экстрему, имеющую свою уникальную видовую специфику.

Сравнительный анализ мифологии охотника, земледельца и кочевника выявил устойчивую архетипическую модель, обнаруживающую себя во всех трех типовых образцах, но проявляющуюся с учетом типовой и видовой специфики. Эта модель обнаруживается не только в мифологических сюжетах, но и в обрядовой, а также в хозяйственной деятельности.

Для выявления феномена архетипа нами используется метод феноменологической редукции. Исходя из понимания сути этого метода - сведения сложного к простому - мы, абстрагируясь от контекста архаических реалий, выявляем сами мифологические сюжеты. Далее из всего массива сюжетов нами выделяется ряд наиболее типичных для охотничьего, земледельческого и кочевого скотоводческого типа. Речь идет о сквозных сюжетах, пронизывающих и определяющих качественную специфику мифологии каждого типа. Следующий этап анализа посвящен выявлению сходных для всех трех типов мифологии сюжетных ходов. Завершается анализ определением общего для всех трех типов исходного приема организации мифологических сюжетов и образов в картину мира.

Из вышепроизведенного анализа рождается понимание того, как архетип являл себя в эпоху архаики. Феномен архетипа - это инструмент, который позволяет на коллективном уровне достраивать символические образы воспринимаемого мира в целостное единство для каждого члена общества.

Осмысляя архетип с научной точки зрения мы пришли к следующей формулировке. Понятие архетипа - это алгоритм, который позволяет все многообразие мифологических сюжетов и образов свести к трем архетипическим сюжетам, организующим наличествующее бытие архаического коллектива: рождение и смерть космическая, рождение и смерть временная и архетипический сюжет Пути.

Далее, исходя из взаимообусловленности материального и духовного аспектов жизни человека, мы обосновываем необходимость анализа места и роли архетипа относительно архаического мировосприятия и мифомышления. Подобный анализ позволит нам раскрыть в контексте взаимосвязи архетип, как онтологическое основание жизни архаического человека, и как ментальное основание процессов мировосприятия и мышления, продуктом которых является картина мира.

В третьей главе «Проблема выявления архетипического основания архаического мировосприятия и мифомышления» устанавливается роль пространственно-временных условий, под влиянием которых осуществляется формирование архетипического основания архаического мировосприятия и мифомышления. В качестве анализируемого материала используются такие условия наличествующей жизни, как природное окружение, время обрядовое и историческое, хозяйственные практики, организация быта и общежития и т.п. Полученные результаты соотнесены с мифологическим материалом на предмет фиксации и отражения в нем. Архетипическое основание архаического мифомышления выявлено посредством анализа механизма формирования мифологического образа, мифологической картины мира и иммагинативной логики.

В первом параграфе **«Бытийственный аспект условий формирования и особенности проявления архетипического основания архаического мировосприятия»** производится анализ влияния условий пространственного окружения наличествующей жизни архаического охотника

земледельца и кочевого скотовода на формирования архетипического основания, определяющего его интенциональность.

Проблема поиска основания, в данном случае архетипического основания архаического мировосприятия, согласно М. Хайдеггеру, требует определения его достаточности. Достаточным же основанием может быть признано только то, которое выявлено онтологически. Необходимо также исходить из того, что в данной работе мы занимаемся поиском основания не отдельно взятого мировосприятия конкретного народа. Нас интересует мировосприятие в процессе своего становления на протяжении всего периода архаики. А это значит, что нахождение достаточного основания, выявленного онтологически, дает нам возможность раскрыть архаическое мировосприятие не только относительно его типовых особенностей, но и рассмотреть мировосприятие в контексте его целостного непрерывного исторического процесса развития. Архаика - это исторический период обладающий собственными границами, в рамках которого существовала специфическая форма мировосприятия. Мы определяем его как мировосприятие становящееся. Ключевым свойством этого мировосприятия является то, что оно было чувственным, непосредственным. Вместе с тем, сам процесс становления этого явления обнаруживает в себе ряд этапов. Речь идет о том, что первоначально человеческий род находился на стадии охотничьего быта и форм культуры впоследствии сменившихся земледелием и кочевым скотоводством. Основание мировосприятия, определенное достаточным образом в контексте архаики, позволит нам рассматривать внутри- и межтиповую специфику в целостности и преемственности. Рассматривая проявление архетипа как основания архаического мировосприятия, задающего его интенциональность, мы должны обратиться к поиску таких бытийственных условий его формирования, которые сквозным, стержневым образом пронизывали всю архаику. Условий, которые бы определяли специфический характер архаического мировосприятия на протяжении всего данного исторического периода, не игнорируя вместе с тем типовой и видовой специфики.

Мы являемся сторонниками того, что именно специфические условия наличествующего бытия, условия реального окружения оказывали определяющее воздействие на формирование архетипического основания архаического мировосприятия. Прежде всего, речь идет о природном окружении, которое обуславливало специфику хозяйственных практик, содержание и направленность хозяйственной деятельности. В свою очередь это выступало базисом для формирования связей и форм отношений внутри коллектива, а впоследствии, и межкультурной коммуникации. Социальный организм в процессе своей внутренней и внешней активности вырабатывал систему ценностей и приоритетов. В итоге определение архетипического основания архаического мировосприятия выводит нас на онтологические условия его формирования. Эти условия носят общечеловеческий характер. Это очевидно, так как на первоначальных этапах своего существования различные человеческие коллективы обладали сходными, а порой, идентичными телесными практиками, инструментарием, хозяйственным бытом и т.д. Будучи погруженными в сходные условия наличествующего окружения, они вынуждены были

соответствующим образом воспринимать его. Такой тип мировосприятия в нашей работе определен как охотничий. Данный тип мировосприятия соответствует той стадии своего формирования, когда различия между социокультурными общностями были минимальны, а сами эти общности представляли в контексте единства рода человеческого.

Итогом восприятия так или иначе является образ мира. Осмыслить этот продукт, понять как, почему и на основании чего он сформировался именно таким можно только в том случае, если понять специфические особенности проявления основания архаического мировосприятия, обусловленные уровнем развития психики человека и реальными бытийственными факторами его наличествующей жизни, его реального окружения. Ключ к пониманию восприятия, как процесса и специфики его результатов кроется в интенциональности, которая в данном случае задается архетипом. Но сам архетип не дан человеку от рождения, он формировался в условиях реальной повседневной жизни. Сами же условия жизни представляют собой не замершее постоянство, а постоянный процесс изменения. Речь идет не только о сезонных ритмах, но и об исторической трансформации, которая порой осуществляется постепенно, и на нее уходят целые века, а иногда стремительно, в следствии, например, катаклизма, когда известный ареал обитания изменяется до неузнаваемости.

Тотальный коллективизм, как фактор, отражает социокультурный аспект условий жизни архаического охотника. Стихийность соотносится с природным аспектом условий жизни, а бродячий образ жизни, осуществляющийся в процессе охотничьих миграций, отражает специфику условий наличествующего окружения охотника в процессе взаимодействия коллектива с природой.

Социальный аспект условий окружающей жизни архаического земледельца, под влиянием которого формировалось архетипическое основание его мировосприятия, связан с двумя этапами: формирование родовой общины и переход к соседской. На смену стихийности приходит предвидимость природных условий. И, наконец, оседлый образ жизни, как условие наличествующей жизни, возникающее в процессе взаимодействия коллектива с природой.

В качестве социального аспекта условий наличествующей жизни, под влиянием которых формировалось архетипическое основание архаического кочевника-скотовода, мы выделяем родовую общинность переходящую впоследствии в союз родов. Предвидимость природных условий, которая соотносилась с жизненными ритмами одомашненного скота. В качестве третьего условия, влияющего на формирование архетипического основания, мы выделяем сезонно-кочевой образ жизни.

На основании проделанного анализа к общим типовым особенностям архаического мировосприятия можно отнести следующие. У охотника, во-первых, интенциональность восприятия формировалась под воздействием чувственно воспринимаемого пространственно-временного единства - хронотопа. Во-вторых, мировосприятие архаического охотника было непосредственным. На наш взгляд, эта непосредственность была обусловлена тем, что абстрактным рациональным понятиям еще только предстояло сформироваться. Это обуславливает

постоянную текучесть и изменчивость образа наличествующей реальности. В-третьих, процесс имaginативного достраивания заключается в том, что традиционные, актуальные для жизни охотничьего коллектива смыслы закрепляются за новыми мнемоническими символами. Архетипическое основание проявляется в том, что в процессе восприятия изменившиеся условия новой среды воплощаются в образ, аналогичный предшествующему.

Первая типовая особенность восприятия земледельца и кочевника-скотовода заключается в том, что интенциональность формировалось под воздействием окружающего мира, который становится упорядоченным, в нем выделяются различные сферы, области и слои. Неотъемлемыми свойствами воспринимаемого хронотопа становятся цикличность и многомерность. Речь идет уже не об образе, а о картине мира. Кроме того, человек воспринимал как окружающий его природный мир, так и свое коллективное «Я» в качестве активно действующих субъектов, что обуславливало переход от пассивного, стихийного и естественного принятия окружающей реальности к поведенческим формам сопротивления ей и трансформации ее. Во-вторых, мировосприятие архаического земледельца и кочевого скотовода, воплощает дальнейшее развитие абстрагирования. Постепенно аморфный чувственный *образ* мира сменяется *картиной* мира, где достаточно четко различимы объекты и их специфические свойства. Индивидуальное «Я» еще не было сформировано, но восприятие уже было в состоянии фиксировать границу, отделяющую пространство культуры от пространства природы, которая в первую очередь была смысловой. В-третьих, процесс имaginативного достраивания у земледельца и кочевого скотовода осуществляется посредством объяснения природных феноменов, исходя из наличествующего социального опыта, специфики природных условий и хозяйственных практик. У земледельца приоритетными каналами восприятия являются зрение и осязание, а у кочевника-скотовода не столько зрение, сколько слух и обоняние. Специфика имaginативного достраивания у земледельца выражается в попытке расширить воспринимаемую область мира. Эта направленность на расширение, обусловлена ограниченностью восприятия. У кочевого скотовода, его ограниченность восприятия обуславливают имaginативное восприятие мира наоборот, с целью удержать, сконцентрировать рассеянные во вне знаковые элементы окружающего мира. По сути, говоря, на данной стадии развития начинает формироваться логика восприятия мира, который впоследствии становится Космосом.

Дальнейший анализ посвящен выявлению и сопоставлению межтиповых различий. Проясним архетипическое основание архаического мировосприятия в специфике его проявления на каждой из стадий. Особенностью его реализации как основания мировосприятия архаического охотника является то, что интенциональность данного процесса ориентируется архетипом на опыт прошлого. Чувственное восприятие еще не способное фиксировать сам субъект, сконцентрировано на образе прошлого. Воспринимается не объект сам по себе, его суть, а взаимодействие с этим объектом, и в этом взаимодействии воспроизводится сам архетип. Причем сам архетип реализуется как алгоритм, т.е. он осуществляется каждый раз относительно восприятия любой ситуации. Решение повседневных проблем, таким образом, представляется

возможным не благодаря личным навыкам и адекватности действий человека, а благодаря максимально точному воспроизведению, копированию прошлого в настоящем посредством обряда. Восприятие еще не в состоянии выделить категорию будущего, отделить ее от настоящего как весьма отдаленную или ближайшую перспективу.

Особенностью реализации архетипа как основания мировосприятия архаического земледельца и кочевого скотовода является то, что интенциональность данного процесса ориентируется на соотношение опыта прошлого с предвосхищаемым будущим. С развитием психической деятельности, языка и мировосприятия, с появлением представлений о деятельностном субъекте – носителе профессиональных личностных качеств, осознании возможности трансформировать окружающую среду, меняется акцентуация восприятия. В отличие от охотника с его природным годичным циклом, у земледельца и кочевого скотовода появляется цикл хозяйственного года. Сам архетип реализуется как алгоритм решения ситуаций, возникающих в наличествующем настоящем и организующий их как взаимосвязанные элементы в замкнутый, но не конечный годичный цикл посредством личных навыков, опыта и адекватной последовательности действий человека. Итог же становится отделенным от настоящего и находится пока еще в сфере не планируемого, интуитивно предвосхищаемого будущего, на основании уже личного опыта и интуиции.

Анализ архаического мировосприятия охотника, земледельца и кочевника-скотовода на предмет выявления архетипического основания, его специфики дает возможность представить процесс его становления (формирования). Говоря об архаическом мировосприятии, которое как этап исторического становления, безусловно обнаруживает в себе определенные стадии, мы подразумеваем процесс развития, представленный всем многообразием архаических культур происходящих из некоторого общечеловеческого родового корня. Общей особенностью является то, что ни охотник, ни земледelec, ни кочевой скотовод еще не были в состоянии рационально осмыслить, корректировать и предопределять процесс формирования архетипического основания своего мировосприятия. Переход от охотничьего образа жизни и мировосприятия к земледельческому и кочевому не был следствием решений, принятых на основе рационального анализа. Отличительные же особенности проявления архетипического основания, выявленные в процессе межтипологического сравнения, демонстрируют направленность изменений самого мировосприятия и его архетипического основания, в ходе взаимодействия со специфическими условиями наличествующего окружения. Однако, специфические особенности природного окружения, характер хозяйственных и обрядовых практик и т.д. затрагивают лишь пространственные условия, которые оказывали воздействие на формирование архетипа. Следовательно, мы должны задаться вопросом о том, какие условия наличествующего бытия являлись одинаково общими как для охотничьей, так и для земледельческой, и кочевой стадии формирования архетипического основания?

Ответ на этот вопрос дает нам возможность представить образ архаики как этап становления человеческого мировосприятия с точки зрения его целостности. Это в свою очередь

является необходимым условием с точки зрения понимания архетипа как достаточного основания, так как мы не можем рассматривать архетипическое основание архаического мировосприятия вне целостности наличествующих условий его развития и существования.

Результат восприятия зависит не только от уровня развития воспринимающего. Важнейшее значение имеет то, какую позицию занимает наблюдатель во времени и пространстве, и то, какое место наблюдаемый объект занимает в существующей, наличествующей данности естественного порядка. Организм не пассивно, а активно реагирует на раздражители окружающей среды. Поэтому, результат восприятия определяется спецификой взаимодействия воспринимающего и его окружения. Учитывая то, что переходы между культурными этапами развития народов архаики происходили вынуждено под влиянием изменяющихся условий наличествующего бытия, единственным условием одинаково распространяющим свое влияние на жизнь архаических коллективов является время. Именно ход времени привносит в феномены наличествующей жизни новый внутренний порядок, отличный от предшествующего. Время погружало коллектив в условия постоянной изменчивости и трансформаций, фактически навязывая ему новые формы организации жизни, взаимодействие с миром. Это в свою очередь приводило к дальнейшему развитию архетипического основания о котором мы говорим. На этом этапе исследования перед нами встает задача поиска и анализа мифологических сюжетов и образов времени, которые сквозным образом проходили бы через все многообразие мифов, отражающее архетипическое основание.

Второй параграф **«Образы культурного героя и трикстера, как персонификация границы архаического мироздания»** посвящен анализу мифологических образов, отражающих временные условия, влияющие на развитие архетипа.

Если архетип в архаике формировался под влиянием условий окружающей среды, то возникает необходимость рассмотрения не только специфических особенностей пространственных условий его формирования. Необходимо выявить и осмыслить влияние временного аспекта. Это обнаруживает в себе сложность, которая заключается в том, что время неуловимо. Мы имеем в виду, что время не доступно непосредственному буквальному восприятию. Кроме того, мы должны выявить и с достаточной необходимостью обосновать именно тот аспект временных условий, который бы объяснял не только внутри- и межтиповые различия архетипического основания. Концепция данной работы предусматривает анализ временного континуума, как онтологического общего условия, определяющего то, что роднит архетип охотника, земледельца и кочевого скотовода. Это позволит нам с еще большей уверенностью рассматривать процесс формирования и проявления архетипа в контексте целостности архаики как эпохи становления духовной жизни рода человеческого.

Время, воплощенное в календарных хозяйственных циклах, также свидетельствовало о видовых сходствах и межтиповых различиях. Восприятие времени, отраженное в мифах и обрядах также отражает внутривидовые сходства и межтиповые различия. Рассмотренные аспекты фиксации восприятия времени, как условия формирования архетипического основания, не

позволяют рассматривать искомый нами архетип в контексте его непрерывного становления на протяжении всей эпохи архаики. Более того, не выявив общего аспекта влияния временных условий на формирование архетипа, мы лишаемся возможности установить, что же общего сохранял в себе архетип на протяжении всех этапов его становления. Решение этой задачи по сути дает нам возможность говорить не о трех отдельно взятых явлениях, а о целостном процессе развития одного явления. Мы говорим о некоей ключевой специфике временных условий жизни, которые, с одной стороны, должны были сохранять свое актуальное воздействие на развитие рода человеческого, его мировосприятия и мышления, в том числе, на протяжении всего выбранного нами исторического периода. Искомый нами аспект временных условий по степени его значимости не мог быть не отражен в образах мифа. Анализ мифологии различных народов показал, что такими ключевыми образами, являющими целостный стержень мифологической картины мира, проходящий сквозным сюжетом через всю эпоху архаики, выступают действия трикстера и культурного героя.

Для народов архаики время, выражающееся в пространственных изменениях протекало по-разному. Но общим являлся сам факт постоянно происходящих метаморфоз. Пространственные условия изменялись постоянно, поэтому общим искомым нами аспектом временных условий, под влиянием которых формировался архетип, является само постепенное непрекращающееся изменение. Подобное проявление времени было сугубо естественной и неотъемлемой чертой наличествующего сущего архаического человека. Оно не носило однозначно негативную окраску в восприятии. Этот ключевой аспект временных условий приносил в жизнь архаического человека всю полноту бытия. Необходимо поставить акцент не на разрушении устоявшегося хода событий, который безусловно имел место в течении времени, а на разрушении стагнации, застывших форм, которые можно охарактеризовать как эмбриональное бессмертие. Само наличествующее бытие архаического человека подсказывало ему, что суть жизни, ее естественный ход заключается в постоянной метаморфозе.

Вместе с тем, говоря об историческом времени, мы должны учитывать не только те условия наличествующего окружения, которые изменялись, но и те трансформации, которые происходили в жизни самого коллектива в качестве следствий, ответных реакций. Исторические пространственно-временные изменения сопровождалась сменой феноменологически являемого человеку естественного порядка, что приводило к трансформации архетипического основания. Наличившееся сущее определялось бытийственными условиями и следовало за ними. Человек еще не заглядывал в будущее и не опережал исторические события, пытаясь в соответствии с ними выстроить план, рациональную теоретическую перспективу своей отдаленной жизни.

Под образами трикстера и культурного героя скрываются изменения наличествующего бытия, порождаемые ходом исторического времени. Трикстер воплощает в себе ту сторону изменений, которая относится к внешним естественным условиям относительно человека. Противостоящий ему герой воплощает в себе трансформации социо-культурной реальности. Эти два рода изменений связаны друг с другом не только характером вынужденности. Здесь мы имеем

ввиду следующее: подобно тому как трикстер провоцирует культурного героя, изменяющиеся естественные условия окружения вынуждают коллектив вырабатывать новые формы связей и отношений с ними. Это безусловно адресует нас к архетипу и именно к его историческому развитию, которое он получал в ходе истории под влиянием онтологических условий. Вместе с тем, мы должны обращать внимание на особенности, присущие борьбе культурного героя с трикстером. Они также отсылают нас к архетипическому основанию и помогают конкретизировать его специфику.

Историческое время, выступающее условием, под влиянием которого формировалось архетипическое основание мировосприятия архаического охотника, могло быть воспринято только лишь ситуативно. Чувственное восприятие времени, ощущаемое охотником в происходящих изменениях в пространственной данности, порождало образ трикстера. Ситуация понимания трикстерской символики становится более прозрачна, если под самим трикстером понимать ход исторических трансформаций, который воспринимался архаическим охотником, с одной стороны, просто лишенным представлений о таком времени, а, с другой стороны, обладающим специфической позицией воспринимающего. Она заключается в том, что быт, хозяйственные и обрядовые практики, взаимно обуславливая друг друга, еще не были включены в последовательный, замкнутый цикл. Временной аспект охотник воспринимал лишь частично и только ту его часть, которая уже проявила себя. Тем самым влияние временных условий воспринималось вне своего целостного причинно-следственного контекста, который происходит из совокупности прошлого настоящего и будущего. Вероятно, поэтому образ трикстера являлся спонтанным хаотичным, непредсказуемым и даже лишенным логики смысла мифа настолько, насколько были спонтанны, непредсказуемы и неожиданны изменения наличествующей жизни, обусловленные временем.

Образ же культурного героя, в котором воплощены социо-культурные трансформации, вызванные временными условиями, сводится не столько к борьбе с трикстером, сколько к привнесению в наличествующую жизнь человека того, что помогло бы продолжить, продлить его существование. Действия культурного героя направлены не на искоренение результатов трикстерских проделок, а на привнесение в наличествующую жизнь человека даров, в совокупности с которыми последствия деятельности трикстера могли быть осмысленны. По отношению к ним могли бы быть выработаны новые специфические формы связей и отношения взаимодействия. Образы трикстера и культурного героя в мифологии архаического охотника раскрывают то, что архетипическое основание данного периода формировалось в условиях неспособности противодействия временным трансформациям. Наличествующая жизнь изменялась вынужденным образом вне осознания исторической перспективы, обладая при этом адаптивным характером.

Относительно земледельческой мифологии трикстер по-прежнему выступает как провокатор, вынуждающий человека считаться с изменениями наличествующей жизни, которые порождаются ходом исторического времени. Земледелец бесспорно ощущал в своей жизни

влияние хода исторического времени, во-первых, обладая, уже не чувственным образом, а картиной мира. Во-вторых, он располагал адаптирующими технологиями и инструментарием, которые земледелец применял не спонтанно и ситуативно, а в соответствии с имеющейся картиной мира и разумением своего места в ней. В третьих, стационарным местом проживания, определяющим вкупе с вышеперечисленным особую реакцию на изменения, происходящие в ходе исторического времени. Она заключалась в том, что, с одной стороны, коллектив земледельцев не располагал к смене территории проживания, с другой стороны, принятие исторических изменений возможно было лишь до той степени, пока сохранялась качественная ориентация культуры и образа жизни.

Изменения в социокультурном пространстве, скрывающиеся за образом культурного героя у земледельца, происходили не без учета осознаваемой картины мира. В отличие от чувственного образа с присущими ему спонтанными событиями, внезапностью и бессвязностью происходящего, картина мира включает в себя более четкое, ясное восприятие связей и отношений его элементов. Более того, специфика взаимодействия земледельца с окружающим миром носила адаптирующий, а не адаптивный характер. Временные трансформации вызывали уже не беспомощные реакции приспособления, а выработку таких новых способов взаимодействия с ними, которые позволяли бы сохранять качественную определенность земледельческого культурного сообщества. В самой мифологии это выражалось в сюжетах победы культурного героя над трикстером.

Безусловно, временные условия приводили к развитию архетипа, но он изменялся уже не пассивно, а в процессе нахождения новых способов адаптирования окружающей жизни, согласно культурной направленности коллектива земледельцев.

Обратим внимание на ряд типовых особенностей наличествующей жизни кочевого скотовода. Во-первых, это сам кочевой образ жизни и как следствие, отсутствие необходимости постоянного присутствия на стационарном месте проживания. Во-вторых, особенность хозяйственной деятельности заключающаяся в отсутствии последовательно сменяющих друг друга этапов, каждый из которых требовал непосредственного личного участия, хозяйственный цикл кочевника-скотовода прерывен и не являлся по сути каждодневным монотонным демиургическим созиданием.

Трикстер по-прежнему проявлял себя, как провокатор, вынуждающий героя к ответному действию. Культурный же герой, либо пытался уничтожить трикстера как источник негативных изменений, либо убежать, вырваться из области распространения влияния трикстера. С одной стороны, анализ образа культурного героя в мифологии кочевых скотоводов демонстрирует то, что реакция социо-культурного организма на исторические изменения уже не была спонтанна и ситуативна. Находясь в обстановке изменяющихся условий наличествующей реальности, сообществу скотоводов удавалось сохранять сущностную определенность и качественную направленность. С другой стороны, в отличие от земледельца кочевой скотовод не ориентировался на преодоление последствий проявления исторического времени посредством созидания. Качественной особенностью кочевого архетипа являлось либо завоевание и

насаждение привычных форм связей и взаимодействий с внешним миром, либо смена ареала обитания.

Исторический период архаики, как эпоха становления духовного развития человечества, представляет определенный прогрессивный процесс. Свое развитие получили не только такие психические процессы как мировосприятие и мышление, которые прошли путь от чувственности и непосредственности к интуитивному предвосхищению и формированию достаточного основания для возникновения полноценной абстракции. Данные процессы влекли за собой трансформацию всех аспектов материальной и духовной культуры: переход от бродячего образа жизни к оседлости и сезонному кочевью, возникновение присваивающего хозяйства и территориальной общины и т.д. Образ мира постепенно сменялся картиной воспринимаемого мира, в которой чувственный аспект проявлялся в меньшей степени, а аморфность постепенно заменяется четким разделением социо-культурного пространства и природного окружения.

Человечество не просто определенным образом фиксировало изменения окружающей среды и социума, но и создавало целый обрядовый комплекс по сохранению и воспроизведению устоявшихся форм. На мифологическом уровне это можно назвать реализацией принципа «Вечного возвращения». Но на объективном историческом уровне сутью происходящих процессов являлось то, что изжившие себя элементы и формы социо-культурного пространства отмирали, а новые появлялись и закреплялись, создавая объемное, символическое взаимосвязанное на смысловом уровне пространство наличествующего бытия охотника, земледельца и кочевого скотовода.

В связи с тем, что мы имеем дело с еще пока лишь становящейся психической активностью человека, все рациональные механизмы, посредством которых могло бы осуществляться планирование, моделирование, познание и осмысление происходящих процессов, необходимо исключить. Их место заменяет архетипическое основание. В архаике архетип не существовал, как четко осознаваемая готовая программа, принятая на определенный срок. Архаическому человеку каждый день приходилось сталкиваться с изменяющимися условиями окружающей среды и пытаться научиться сосуществовать с неизвестным новым. Образы культурного героя и трикстера не столько отражают сам архетип, сколько процесс его становления, указывают на то, что исходный тип взаимодействия человека с миром складывался стихийно и постоянно развивался, изменяясь вследствие новых открытий, новых знаний об окружающем мире, но развивался не рационально, а стихийно, непосредственно. Более того образы культурного героя и трикстера могут быть осмыслены нами как образы, отражающие не только развитие, но и преемственность, обуславливающую возможность восприятия архаики как эпохи становления душевного и духовно-исторического слоев сущего в контексте целостности. Понимать это можно следующим образом. Образы трикстера и культурного героя, являясь продуктом осмысления конкретных исторических трансформаций и переходов, не воплощают в себе конкретные факты таких изменений. Они как и прочие образы и сюжеты мифологии вне исторического времени. Порожденные однажды мифомышлением архаики вследствие

наблюдения изменений условий наличествующего бытия и формирования обновленных способов взаимодействия с миром, они выражают связь между этапами становления социума в той эпохе. В каждый подобный момент они могли быть реактуализированы обществом в мифологическом повествовании. Тем самым целостность восприятия мира сохранялась, а из ряда вон выходящие события вписывались в приемлемый для человека архаики ход событий.

Мифологические сюжеты, посвященные культурному герою и трикстеру, являются своеобразным ключевым стержнем, проходящим через все мифы архаики. Но сами по себе архетипические образы трикстера и культурного героя не являются основанием, они всего лишь намекают, отсылают к таковому. В связи с тем, что сам архетип является продуктом психической деятельности архаического социума в процессе его взаимодействия с окружающей средой, то, следовательно, чтобы понять, чем является сам архетип в архаике, нам необходимо проанализировать процесс его формирования и функционирования в мифомышлении. Причем, необходимо учитывать, что само мышление в архаике только формировалось, т.е. являлось становящимся в процессе повседневного хозяйственного взаимодействия с окружающей средой.

Третий параграф **«Онтологическое обоснование места архетипа в архаике и его роли в становлении архаического мифомышления»** посвящен определению архетипа как основания механизма формирования образа и картины мира архаического человека.

В предыдущих двух параграфах были выявлены пространственные и временные условия, повлиявшие на формирование и развитие архетипа в архаике. Исходя из произведенного нами анализа, можно говорить о том, что архетипическое основание жизни архаического человека развивалось по мере объективных изменений таких условий реальности как пространство и время. Архетип, как таковой, отсутствовал в естественной природной среде, окружающей человеческий коллектив. Он есть основание, укорененное и рассеянное в наличествующей социокультурной жизни архаического общества. Он формируется в процессе взаимодействия человека с естественной средой и вбирает в себя ее аспекты. Речь идет о естественном порядке, который раскрывается человеку в зависимости от специфики его взаимодействия с реальностью в конкретном пространстве и в конкретном времени. Он, скорее, подобен бытию, так как выступает основанием позволяющим всему многообразию элементов наличествующей жизни восприниматься и осмысляться человеком в их целостности. При этом архетип есть основание, отраженное человеком на бессознательном уровне. С одной стороны, архетип, утверждаясь порядком наличествующей жизни, становится для архаического человека инструментом, посредством которого он преобразует разрозненные феномены реальности в целостную картину мира. Этот процесс происходит в ходе практической и обрядовой деятельности, в восприятии и мышлении. Сама объективная реальность естественно не сопоставима ни с одной из мифологических картин мира. Мифологические картины мира, как результат ее принятия, лишь отражают какой-то из ее аспектов, а соответственно, и тот инструмент, который был применен для ее восприятия и осмысления.

С другой стороны, как уже было продемонстрировано во втором параграфе третьей главы, изменение архетипа в ходе его развития не являлось результатом сознательной целенаправленной деятельности коллектива. Динамизм самих условий повседневной жизни выступал первоочередной силой, вынуждающей архетип трансформироваться. Именно историческое время являлось условием общим для всей архаики, под влиянием и в ходе которого происходила дифференциация рода человеческого, а, следовательно и трансформация архетипа.

Мифы, хозяйственные и обрядовые практики архаических охотников, земледельцев и кочевников скотоводов являются объектом изучения для различных наук. Для нас они выступают составными частями наличествующего сущего, которые могут быть восприняты в своей целостности именно с онтологической точки зрения. Они по-разному, но все без исключения отражают объединяющее их в целостное единство основание - архетип, формирующийся под влиянием условий наличествующей жизни. Мифологическая картина мира, в соответствии с которой выстраиваются повседневные хозяйственные практики и обряды, в свою очередь есть продукт архаического мышления. Таким образом, чтобы до конца определить место, роль и значение архетипа в архаике, мы должны рассмотреть каким образом архетипическое основание, сформированное под влиянием онтологических условий, обнаруживает себя в архаическом мышлении. При этом мы должны учитывать тот факт, что само архаическое мышление, как процесс, еще лишь формировалось, становилось, а, следовательно значение имеет то, что вместо рациональных понятий существовали образы, обладающие особым характером связей, а отсутствие формальной логики компенсируется воображением. Мы сосредоточим свое внимание на этих трех аспектах архаического мышления. Сами по себе они уже исследованы в достаточной степени авторитетами, в частности, К. Леви-Строссом и Я. Голосовкером. Механизм формирования мифологических образов в неомифе, представленный в работах Р. Барта, дает нам возможность составить представление о природе мифологических образов архаики. Нашей же задачей является рассмотрение архаического мышления как процесса, вышеназванные ключевые составляющие которого, определяются архетипическим основанием.

1. Проведенный анализ дает нам возможность сделать вывод о том, что архетип выступающий совокупностью исходных образцов организации человеческой жизни, взаимодействия социального и природного, есть базис, определяющий закодированную смысловую нагрузку мифологического образа.

2. Архетипический базис архаического мышления в процессе своей реализации безусловно порождает определенную структуру (у К. Леви-Стросса это бриколаж), но сама структура не является архетипом и вряд ли осознавалась самим архаическим человеком. Структура, как форма и результат реализации мыслительного акта, не произвольна, а определяется лежащим в основании мышления архетипом. Результатом такого мышления становится целостная картина мира, представляющая из себя вариант архаической диалектики связей и отношений, в которых, с одной стороны, организуется единство природного и социального, а, с другой стороны, социальное перенимая на себя свойства природного приобретает те первоначальные различия,

которые ему позволяют как отделять "Я" от "не-Я", свое от чужого, так и оделять себя как социальное от природного.

3. Анализ сюжетов архаической мифологии охотников, земледельцев и кочевников-скотоводов, произведенный в предыдущей главе, показал, что сюжеты мифологии отдельно взятого этноса носят достаточно повторяющийся характер. Повторяющимися элементами выступают три основополагающих архетипических сюжета: рождение и смерть космическая, рождение и смерть временная и архетипический сюжет пути. В данном случае мы можем сделать вывод, что сама мифология представляет из себя один большой смыслообраз. Основой, на которой рождается мифологическая картина мира, выступает архетип. В таком случае уместно говорить о логике мышления, которая предзадана потребностью человека соотнести жизненное основание - архетип со всем многообразием наличествующей реальности.

Мифологическая картина мира в архаике, в которой описывается наличествующая реальность, есть результат двух типов человеческой деятельности. В архаике процесс мышления и практическая деятельность были неотделимы друг от друга. Точнее говоря, чтобы осмыслить объект или явление требовалась необходимая ситуация и соответствующее действие, в процессе которого объект наделялся смыслом. Несмотря на то, что мифологическая реальность это прежде всего смысловой срез человеческой жизни, ее реализация, каждодневная актуализация и пребывание в ней возможны лишь посредством действия. В свою очередь, как это явствует из вышепроизведенного нами анализа, любое практическое взаимодействие в архаике всегда приводило либо к реактуализации уже существующих смыслов, либо к порождению новых. Таким образом, мифомышление в совокупности с деятельностью порождали реальность особого рода, в которой воспринимаемые нами материальный и духовный аспекты жизни нераздельно сливались друг с другом. Действие утверждало в наличествующей жизни смысл как нечто осязаемое, телесное, реальное по отношению ко всем людям, а не субъективноидеальное личное. Смысл же позволял действию являться не только моторикой, последовательностью этапов обусловленных эффективностью и желаемым результатом. Смысловой чувственный образ мира являлся условием жизни человека не как существа биологического, физиологического, а как носителя формирующейся духовности. Смысловая сфера, сопутствующая деятельности, позволяла последней выполнять роль, быть средством связи человека и мира его наличествующего сущего, основанием которого был архетип. Архетип существовавший на бессознательном уровне, определял смыслообразование, придавая его результатам взаимосвязь, так как сам был порождаем в контексте связей и отношений коллектива и природы в процессе взаимодействия с ней. Таким образом, архетипическое основание было "доставлено человеку и закреплено в нем" на бессознательном уровне. В дальнейшем, механизм его реализации, говоря словами М. Хайдеггера, был ориентирован на возвращение архетипического основания к самому себе. Архетип выступает основанием для любого смыслообраза, равно как и для практического действия, взаимосвязанного с ним. Однако, каждый из смыслообразов, присутствуя в жизни человека как частица мифологической картины мира, в отдельности лишь отсылает к архетипу, содержа в себе лишь

какой-то его аспект. Вместе с тем, существование каждого смыслообраза определяется его укорененностью в мифологической картине мира. Она представляет один глобальный смыслообраз, отражающей архетип целостно. Иначе говоря, архетипический процесс смыслообразования доставляет и укореняет свой продукт в мифологической картине мира основанием которого является архетип.

Далее, исходя из специфических условий природного окружения, социальной организации, хозяйственных и обрядовых практик мы выявляем особенности реализации архетипического основания архаического мифомышления охотника, земледельца и кочевого скотовода. Данный комплексный подход дает нам возможность не только обосновать идею об архетипе как онтологическом основании жизни человеческого рода в архаике, но и продемонстрировать эволюцию этого основания. Тем самым данный исторический период рассматривается как целостный этап становления духовной жизни рода человеческого.

Во-первых, архетипическое основание мифомышления охотника определяло не только коллективное, а не в индивидуальном "Я", но и достаточно слабую способности отделять природное от социального. Мифологический образ мира архаического охотника демонстрировал ярко выраженный синкретизм и аморфность. Во-вторых, на основании исходных форм связей и отношений с окружающей средой, внутри коллектива формируется имажинативный образ мира, носители которого стремятся не к расширению его границ и качественной трансформации, а к его сохранению, как формы своего наличествующего сущего, и реактуализации в необходимых моментах жизни на месте любой стоянки. В-третьих, архетипическое основание ориентировало охотника на осмысление окружающего мира, исходя из выявления закономерностей, связей, причинно-следственный характер которых носил в большей степени имажинативный, чувственный характер.

Как мы уже говорили, на смену охотнику пришли стадии культурного развития земледельца и кочевого скотовода. Говоря об архетипическом основании этих двух типов мышления, мы должны понимать их как альтернативные формы, а не последовательно сменяющие друг друга этапы развития.

Во-первых, архетипическое основание мифомышления земледельца и кочевого скотовода было переходом от группового "Я" к родовому "Я" - этапом, ведущим к формированию представлений об индивидуальном "Я". Смысловая составляющая, которой человек наделял окружающий его мир, коллектив, обнаруживала в себе внутреннюю дифференцированность и иерархичность. Во-вторых, архетип земледельца и кочевого скотовода, как бытийственная основа их жизни мог быть осмыслен как комплекс таких специфических праобразов, связей и отношений, которые ориентировали человека на ситуативное разрешение насущных проблем при существующей ориентации на желаемый результат в будущем, который воплощался в мифологической картине мира данных культур.

Обратимся теперь к отличительным особенностям архетипического основания мифомышления земледельца от кочевника-скотовода. Отличием является то, что мышление

земледельца базировалось на архетипе, вбирающем в себя, прежде всего, пространственные связи и отношения, а у кочевника - временные.

В-третьих, само архетипическое основание ориентировало, как земледельца, так и кочевого скотовода на осмысление окружающего мира, исходя из выявления закономерностей, связей, причинно-следственный характер которых носил в большей степени уже не мистический, а практический характер. Фактически мы можем предположить, что на стадии архаического земледельца и кочевого скотовода благодаря трансформациям в архетипическом основании и приобретенной им специфики начинает происходить переход от житейского осмысления к формированию зачатков познания окружающего мира.

Итак, архетип, как основание наличествующей жизни архаического человека, не являлся рациональной формулой. Архетип не мог быть вычленен и представлен коллективу в виде какого-либо мнемонического символа, традиции или табу. По сути вся практическая повседневная жизнь архаического коллектива, с одной стороны, и символическое пространство мифа, с другой, являлись целостным образом его выражения и реализации. Архетип являлся бытийственным основанием человеческой жизни в архаике вовсе не в том смысле, что он был совокупностью устоявшихся связей и отношений, обеспечивающих выживаемость коллектива, как совокупности биологических особей. Он, будучи сформированным в контексте и под влиянием пространственно-временных условий, приносил в жизнь коллектива некий алгоритм упорядоченности и именно на этом основании происходило формирование мифа. Миф это и образ сущего, и сама наличествующая реальность. Она осмысленна, целостна и выступает необходимым условием жизни человека, как существа находящегося в процессе формирования духовности. Рождение мифологической реальности, ее обогащение и развитие напрямую связаны с осмыслением. Результаты данного процесса мышления оформлялись и выражались посредством языка. Архаический миф - это символическая языковая реальность, которая, нося устный характер, располагает не столько знаками, сколько чувственными образами. Учитывая устный характер архаической культуры, в качестве формы для закрепления мифологического смысла использовались объекты и явления физического пространства. Мнемонический символ в архаике являлся по сути фактом материализации языковой реальности. В процессе нарицания или описания объекты и явления вписывались в мифологическую реальность не как объективно познанные элементы, чья сущность раскрыта. Они являлись всего лишь остаточной формой, которая имела вспомогательное значение. Через язык описания архаический человек буквально порождает осмысленный элемент его наличествующей реальности как на смысловом, так и на физическом уровне. Таким образом, архетип, который выступал инструментом создания мифологического знака, являлся вместе с тем инструментом создания наличествующего сущего.

В заключении, подводятся итоги исследования, формулируются основные выводы диссертации, раскрывающие поставленные задачи.

Положения работы, выносимые на защиту.

- Проанализировав многообразие научных концепций, посвященных различным аспектам жизни человеческого рода в эпоху архаики, мы пришли к осознанию необходимости поиска основания, которое бы позволяло рассматривать достижения научной мысли относительно данной сферы, целостно. Опыт научных исследований позволяет нам обратиться к онтологии, в рамках которой категория "основание" занимает ключевое место. Именно онтологически выявленное основание является условием рассмотрения всего многообразия проявлений наличествующего сущего в их причинно-следственной целостности. Также, базируясь на опыте новой онтологии, мы принимаем во внимание не только материальный аспект, но и ту связь, которая существует между ним и духовным аспектом. Искомое нами основание в равной степени должно обеспечивать наличествующее сущее человека, как реальность материально-духовную.
- Специфика архетипа, который не был дан человеку от рождения и формировался в процессе практической жизнедеятельности, объективно выявляется в контексте дописьменных культур архаики как первоначального этапа существования рода человеческого.
- Исходя из анализа мифологических текстов и обрядовых практик, произведенного на основании типологического и герменевтического методов, мы приходим к следующему заключению. Относительно каждого типа организации жизни человека в архаике архетип можно выявить феноменологическим путем. Феномен архетипа - это инструмент, который позволяет на коллективном уровне достраивать символические образы воспринимаемого мира в целостное единство для каждого члена общества. Осмысляя архетип с научной точки зрения мы пришли к следующей формулировке. Понятие архетипа - это алгоритм, который позволяет все многообразие мифологических сюжетов и образов свести к трем архетипическим сюжетам, организующим наличествующее бытие архаического коллектива: рождение и смерть космическая, рождение и смерть временная и архетипический сюжет Пути.
- Архетип, лежащий в основе мировосприятия архаического человека, представляет собой исходный тип связей, отношений, устоявшийся между объектами окружающего мира и коллективом на основании их взаимодействия. Усвоенный коллективной памятью он передается в хозяйственных календарях, мифах, бытовых практиках и обрядах на коллективном уровне и как основание, и как смысл, значимый для организации чувственного мировосприятия, задает его интенциональность и адресует воспринятую информацию к себе самому.
- В архаике человеком воспринимался не сам объект или явление, его суть, а взаимодействие с этим объектом, и в этом взаимодействии воспроизводится сам архетип. Особенностью его реализации как основания архаического мировосприятия является то, что сам архетип реализуется как алгоритм, т.е. он осуществляется каждый раз относительно восприятия любой ситуации. Взаимодействие с повседневной реальностью охотника, это

процесс, который ориентируется архетипом на непосредственное воспроизведение прошлого в настоящем. А у земледельца и кочевого скотовода интенциональность данного процесса ориентируется на соотношение опыта прошлого с превосходящим будущим.

- Образы культурного героя и трикстера не столько отражают сам архетип, сколько временные условия, влияющие на процесс его становления в истории. Они указывают на то, что исходный тип взаимодействия человека с миром складывался стихийно и постоянно развивался, изменяясь вследствие новых открытий, новых знаний об окружающем мире, но развивался не рационально, а стихийно, непосредственно. Более того культурный герой и трикстер, выступая сквозными образами относительно всей архаической мифологии, отражают не только формирование, но и преемственность, обуславливающую возможность восприятия архаики как эпохи становления душевного и духовно-исторического слоев сущего в контексте последовательности этапов и целостности.
- Архетип выступает основанием для любого смыслообраза, равно как и для практического действия, взаимосвязанного с ним. Однако, каждый из смыслообразов, присутствуя в жизни человека как частица мифологической картины мира, в отдельности лишь отсылает к архетипу, содержа в себе лишь какой-то его аспект. Вместе с тем, существование каждого смыслообраза определяется его укорененностью в мифологической картине мира. Она представляет один глобальный смыслообраз, отражающей архетип целостно. Иначе говоря, архетипический процесс смыслообразования доставляет и укореняет свой продукт в мифологической картине мира основанием которого является архетип.
- Архетип не мог быть вычленен и представлен коллективу в виде какого-либо мнемонического символа, традиции, табу или рациональной формулы. По сути вся практическая повседневная жизнь архаического коллектива, с одной стороны, и символическое пространство мифа, с другой, являлись целостным образом его выражения и реализации. Архетип являлся бытийственным основанием человеческой жизни в архаике вовсе не в том смысле, что он был совокупностью устоявшихся связей и отношений, обеспечивающих выживаемость коллектива. С одной стороны, архетип, утверждаясь в наличествующей жизни и включая в себя ее порядок, становится для архаического человека инструментом, посредством которого он преобразует разрозненные феномены реальности в целостную картину мира. С другой, происходила трансформация архетипа, так как историческое время являлось условием общим для всей архаики, под влиянием и в ходе которого происходила дифференциация рода человеческого, а, следовательно и трансформация архетипа.

Содержание диссертации отражено в следующих публикациях автора:

1. Пятков Н.А. Архетип изменения: его место и роль в архаическом мифомышлении» [Текст] / Н.А. Пятков // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3 Общественные науки. – 2008. – №5 (57). – С. 101- 114.

Статьи в журналах, сборниках научных трудов и материалов научно-практических конференций

2. Пятков Н.А. Основы мифологического мышления [Текст] / Н.А. Пятков // Современная философия в поисках сущностей и смыслов: материалы междунар. науч.-практ. конф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2001. – С. 66 - 68.
3. Пятков Н.А. Пространство силы кочевника: смерть Богов [Текст] / Н.А. Пятков // Походяшинские чтения: материалы Первой региональной краеведческой науч.-практ. конф. – Екатеринбург, 2005. – С. 116 - 123.
4. Пятков Н.А. Роль архетипов в контексте современного и мифологического сознания» [Текст] / Н.А. Пятков // Антропологические основания теоретического мышления: материалы Российской науч. конф. – Екатеринбург, 2005. – С. 113 - 117.
5. Пятков Н.А. Диалектика мифа» [Текст] / Н.А. Пятков // Сумма философии: сб. науч. трудов аспирантов и студентов. – Вып. 4. – Екатеринбург, 2005. – С. 45 - 46.
6. Пятков Н.А. Религия в современном массовом сознании» [Текст] / Н.А. Пятков // Сумма философии: сб. науч. трудов аспирантов и студентов. Вып. к 40-летию филос. фак-та. – Екатеринбург, 2005. – С. 59 - 66.
7. Пятков Н.А. Реализация архетипов в контексте мифологического сознания» [Текст] / Н.А. Пятков // Сумма философии: сб. науч. трудов аспирантов и студентов. Вып. 6. – Екатеринбург, 2006. – С. 145 - 146.
8. Пятков Н.А. Пространственно-временные представления архаических кочевых скотоводов Евразии [Текст] / Н.А. Пятков // Актуальные проблемы современных социально-антропологических исследований: сб. науч.-исслед. работ. / ГОУ ВПО «Уральский государственный технический университет». – Екатеринбург, 2009. – С. 74 - 83.
9. Пятков Н.А. Следы сапог ханта-охотника на снегу безвременья [Текст] / Н.А. Пятков // Урал в зеркале тысячелетий. Сер. «Очерки истории Урала». Вып. 51. – В 2-х книгах. – Екатеринбург, 2009. – Кн.1. – С. 41 - 60.